

## 1.10 O RISCO DO JURÍDICO: O PARADOXO DA COMUNIDADE NO LIMIAR ENTRE JEAN-LUC NANCY, ROBERTO ESPOSITO E JACQUES DERRIDA

[THE RISK OF THE JURIDICAL: THE PARADOX OF COMMUNITY IN THE THRESHOLD BETWEEN  
JEAN-LUC NANCY, ROBERTO ESPOSITO AND JACQUES DERRIDA]

**LEONARDO MONTEIRO CRESPO DE ALMEIDA<sup>i</sup>**

<http://orcid.org/0000-0001-5742-3344>

Universidade Católica de Pernambuco – Recife, PE, Brasil

**MANOEL CARLOS UCHÔA DE OLIVEIRA<sup>ii</sup>**

<https://orcid.org/0000-0003-1185-2375>

Universidade Católica de Pernambuco – Recife, PE, Brasil

**Resumo:** O objetivo desse artigo é examinar de que maneira a reconsideração da comunidade e a teorização do paradigma imunitário a partir de Roberto Esposito e Jean-Luc Nancy podem ser relevantes para analisar as tensões e paradoxos que envolvem a força e a forma do direito. Em que medida a forma jurídica circunscreve ou alimenta forças descomuns que extrapolariam os limites que ela pretende estabelecer? Em que medida a proteção da comunidade, inscrita na forma jurídica, pode vir a colocar em risco a sua própria existência? Mediante uma leitura que justapõe Esposito, Nancy e Derrida acerca do comum, o artigo conclui que o risco do jurídico reside não apenas na incapacidade de a forma jurídica apreender integralmente a força política, como também pode ser amplamente manuseada politicamente tendo em vista a imunização do social, o que paradoxalmente traz consigo consequências letais.

**Palavras-Chave:** Comunidade; Imunidade; Direito; Político

**Abstract:** The goal of this article is to examine the way in which the reconsideration of the community and the theorization of the immunity paradigm developed by Roberto Esposito and Jean-Luc Nancy can be relevant to analyze the tensions and paradoxes that mark the force of law and the legal form. To what degree do the legal form circumscribe or feed egregious forces that would extrapolate the limits established by those same legal forms? To what degree do the protection of community, always present within the legal form, could be a risk to its own existence? By developing a reading that juxtaposes Esposito, Nancy and Derrida on the common, this article concludes that the risk of the legal reveals itself not only in the incapacity of the legal form to apprehend the political force, but also that the same legal form can be broadly mobilized by political forces in order to immunize the social, which paradoxically leads to very lethal implications.

**Keywords:** Community; Immunity; Law; Political

## Introdução

Em meados do século vinte, uma quantidade significativa de pensadores tratou de trazer para o primeiro plano de suas investigações teóricas a ideia de comunidade, os seus elementos constitutivos, assim como também os seus limites. Na diversidade dos relatos e dos contextos nos quais essas descrições se inseriam, pode-se vislumbrar com nitidez certas descontinuidades: começando por uma certa matriz da sociologia alemã, depois os comunitaristas americanos e, por fim, uma constelação singular de autores franceses e italianos, como Maurice Blanchot, Giorgio Agamben e Jean-Luc Nancy. Estes últimos trilham caminhos marcadamente distintos daquelas primeiras matrizes em suas abordagens da comunidade. Nesse ponto, o filósofo italiano Roberto Esposito segue a série franco-italiana, mas apresentando certos traços que lhe são próprios.

Em sua releitura particular da biopolítica e da desconstrução de Jacques Derrida, Esposito tratou de analisar não somente a fragilidade e os fundamentos elusivos da comunidade política em sua obra *Communitas*, como também os mecanismos os quais a comunidade recorre com o propósito de proteger a si mesma de ameaças externas e internas em sua obra seguinte, *Immunitas*. Constitui-se, assim, um duplo processo de incorporação na medida em que, por um lado, é necessário impor um mediador à comunidade, ao mesmo tempo, por outro lado, é imprescindível assegurar o mediador contra os riscos de danos a fim de manter a comunidade. Sendo assim, as noções de dentro-fora, identidade-diferença, incluído-excluído emergem através dessa atividade dupla entre comunidade e imunidade.

Em sua constituição, existe um elo formador do comum, isto é, seus membros mantêm uma relação interessada em função de um *munus*. Seu significado refere a uma tarefa, uma lei, um dever ou um dom, em última instância, consigo mesma. A comunidade “se realiza” numa obrigação de fazer: “A comunidade e a lei são um todo no sentido de que a lei comum não prescreve senão a exigência da comunidade mesma” (ESPOSITO, 2017, p. 69). Nesse enredo, o Direito assume um papel forte. O aparato jurídico é um dos eixos centrais desse processo, seja no que se refere a maneira pela qual tenta prevenir um colapso interno da ordem social, seja para se proteger de intervenções que lhe são

externas. Pensar a atuação do sistema jurídico, no horizonte de uma reflexão sobre o elo intrincado entre comunidade e imunidade, no século XXI, implica em situar uma série de tópicos que se tornaram profundamente problemáticos nas diversas democracias liberais do Ocidente.

Os fluxos de imigrantes ilegais, as várias demandas dos refugiados e daqueles que almejam asilo político, a presença assombrosa do terrorismo, confrontam a demarcação das fronteiras dos Estados-nações, produzindo respostas em que não raro as garantias inscritas na dinâmica específica do ordenamento jurídico podem ser violadas, senão flexibilizadas, para que atendem às demandas do dia. Ao passo que essa cartografia de questões ressalta suas linhas de força, o Direito não é apenas um mecanismo, mas um mediador oscilando entre a junção e a disjunção dos membros. O risco do jurídico, nesta hipótese, reside na operação em que as formas jurídicas conduzem forças comunais, ao mesmo tempo, em que são solicitadas pelas mesmas forças. Não à toa, há uma relação ambígua entre Direito e violência a ser tratada neste trabalho.

O objetivo deste artigo consiste em analisar o lugar do jurídico no delicado elo entre comunidade e imunidade, e quais seriam os riscos de um processo imunitário que venha a se tornar excessivo. A elaboração de um comentário filosófico está apoiada por uma revisão bibliográfica analisada a partir de uma interpretação crítica da noção de comunidade. Desse modo, o desenvolvimento teórico resta nos pensamentos de Roberto Esposito e de Jean-Luc Nancy no tocante à comunidade. O desenvolvimento do artigo, assim, norteia-se por estas perguntas: de que maneira uma concepção não-substancial de comunidade pode esclarecer os riscos jurídicos subjacentes? Como uma relação tensa e contraditória entre o jurídico e o político trariam consigo consequências críticas à comunidade política?

A primeira parte deste artigo desenvolve a noção do caráter aporético da comunidade. Recorrendo ao debate em torno dos textos de Nancy, pretende-se explicar em que medida a possibilidade de uma comunidade se dá em sua impossibilidade. O objetivo dessa seção consiste em ressaltar, de início, as aporias que perpassam a constituição do comum e os fundamentos da comunidade. O objetivo central dessa seção é elencar, através das aporias, os riscos, implícitas e sempre presentes, que perpassam a subsistência da comunidade.

Na segunda seção, já tomando como referência a maneira pela qual Esposito concebe o comum, será desenvolvida a noção de paradigma imunitário tal como apresenta em dois dos seus livros, *Immunitas* e *Bios*. O propósito dessa seção é esclarecer o que o autor compreende por paradigma imunitário e qual é a sua relação com a comunidade. A partir deste ponto é que se pode discutir o lugar do jurídico no elo comunidade/imunidade. A terceira e última seção diz respeito à relação entre imunidade e autoimunidade, associando desta maneira a biopolítica afirmativa de Esposito com a desconstrução de Derrida no horizonte de uma problematização das respostas do sistema jurídico tomadas como mecanismos protetivos do social. Interessa-nos, neste ponto, investigar de que maneira a força do direito, e a violência que lhe seria subjacente, entrelaça-se com a forma jurídica sem jamais ser amplamente apreendida por ela.

## 1. O caráter aporético da comunidade

A pergunta sobre a comunidade faz-se acompanhada de um diagnóstico do presente: há uma crise comunitária. A modernidade emergiu como uma época de autoconsciência de seus processos. É o período transitório em que a visão comunitária decaiu em favor da concepção societária. Por isso, a ligação orgânica (afetiva e familiar) foi substituída por uma disposição técnica de funcionalização das atividades humanas. Da *universitas* a *societas*, há uma profunda mudança na maneira de observar e representar o vínculo social (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 300). A partir disso, que sentido tem a comunidade na sociedade moderna?

O fundamento de uma comunidade não parece algo palpável. Há uma predisposição para substancializar sua existência por meio de entidades tanto imanentes, e.g. sangue, terra, quanto por meio de transcendentais, e.g. Deus, Lei. Em torno de um debate comunitarista, houve o desenvolvimento de um discurso cujo padrão é identificado por Esposito:

No final da década de 1980, na França e na Itália, um discurso sobre o conceito de comunidade tomou uma forma radicalmente desconstrutiva em relação ao modo como o termo conceito era usado. Na filosofia do século XX como um todo - primeiro pela sociologia organicista alemã sobre a *Gemeinschaft* (comunidade), depois pelas várias éticas da comunicação e, finalmente, pelo neocomunitarismo americano. Apesar das diferenças significativas, o que ligava essas três concepções era uma tendência - que poderia ser definida como metafísica - de conceber a comunidade num sentido substancialista e

subjetivo. Comunidade era entendida como uma substância que conectava certos indivíduos entre si através do compartilhamento de uma identidade comum (ESPOSITO, 2013, p. 83).

A pressuposição de um elemento fundamental desloca a análise da comunidade em seus termos. Ao contrário, o debate permaneceu focado na construção de uma representação do comum sob uma lógica da propriedade. Haveria um próprio do comum de que toda individuação é portadora. Um comum pertencer é possível por meio de uma propriedade comunitária. Este torna-se o ponto central de discordância da linha de pensamento que se tenta investigar neste trabalho. Na verdade, contra essa visão substancial, essa linha propõe um estudo da comunidade em seu processo existencial. Jean-Luc Nancy foi de grande importância para se pensar uma concepção de comunidade para além da metafísica da presença (NANCY, 1991, p. 14 e ss.). A comunidade, assim, precisa ser analisada sem suas mediações representativas, mas enquanto mediação mesma.

Nancy aponta para uma investigação do conceito de comunidade através da noção de finitude. O espaço do comum define um ser-junto ou ser-em-comum. Ao contrário das visões metafísicas de um “Ser-comum”, a questão passa por compreender a comunidade como atividade humana: “*A comunidade ou o ser-extático do ser ele mesmo?* Essa é a questão” (NANCY, 1991, p. 6.). Ou seja, a comunidade se dá na exterioridade frente ao outro. A finitude está diante do outro. Entretanto, ser-com o outro tem um caráter constitutivo: a existência. Sendo assim, não há fundamento pressuposto para a discussão sobre a comunidade.

É o encontro com o outro que expõe a condição existencial do Ser-aí: “Esse ente não é nem utilizável, nem subsistente, mas, assim como o Dasein que ele mesmo põe-em-liberdade – é ele também e concomitantemente ‘aí’” (HEIDEGGER, 2012, p. 343). Desse modo, Ser-aí demanda essencialmente ser-com. A mediação é constitutiva da existência. O mundo é constituído por essa relação com os outros. É um encontro em que se instaura a liberdade de um pelo outro. O problema fenomenológico é restaurado não pela via da consciência, mas da constituição de um sentido para “o mundo vindo de encontro ao outro”. Ao assumir a força que o “com” possui para a existência, Heidegger oferece uma lição indelével ao problema da comunidade:

O “com” é um conforme-ao-*Dasein*, que “também” significa a igualdade do ser como um ser-no-mundo do ver-ao-redor-ocupado. “Com” e “também” dever ser entendidos como *existenciários* e não como categoriais. Sobre o fundamento desse *com* no ser-no-mundo, o mundo já é sempre cada vez o que eu partilho com os outros. O mundo do *Dasein* é o *mundo-com*. O ser-em é *ser-com* com outros. O ser-em-si do interior-do-mundo desses últimos é *ser-“aí”-com*.

O esforço de Heidegger, no entanto, foi traduzir essa modalidade na categoria de povo (NANCY, 2017, p. 185). Justamente aí se apresenta o risco da comunidade. Opera-se a estratégia de dar sentido ao comum por meio de uma representação. O comum passa a operar por uma destinação. Põe em risco justamente as características fortes enunciadas na passagem citada: igualdade e partilha. O comum representado torna-se a questão de Nancy porque anuncia o inevitável problema da representação ao mesmo tempo que o destitui. O “com” é a condição de possibilidade de uma existência humana. Todavia, a eleição de um índice recrudescer uma crise na constituição mesma da comunidade. Ou melhor, é por que o ser-com está em decisão que o representar pode ser um fracasso. Por isso, Nancy define três formas genéricas de representar o comum:

Temos assim, no fundo, três modos possíveis de comum: a banal proximidade (comum enquanto ordinário, vulgar), o comum como partilha de proximidades (relação, cruzamento, mistura), o comum como instância própria nela mesma, e assim comunal ou coletivo (NANCY, 2017, p. 186).

Nancy explica haver duas formas extremas. Por um lado, o comum é uma contiguidade de objetos, uma interioridade pura. Na medida em que as coisas apenas se acumulam, sua comunicação pode nem existir, pois há uma indistinção. Por outro lado, há uma exterioridade pura conduzindo o comum para um coletivo. É possível interpretar esse duplo em função de categorias como indivíduo e Estado. A representação do comum expropria-o porque remete sua dissolução em signos que tentam reter a potencialidade do ser-com e ser-aí-com.

O efeito primário de uma alocação do comum consiste em submeter a noção de comunidade ora a de indivíduo ora a de sociedade. Por um lado, os indivíduos se mostram contíguos, porém exteriores uns aos outros. São indistintos enquanto fenômenos meramente contábeis. Retém, por isso, um fechamento para a comunicação. Por outro lado, a sociedade retém o comum por uma analogia técnica. Não há uma reunião ou associação na medida em que não se está dispondo o arranjo dos indivíduos distribuídos

em posições e funções (NANCY, 2016, p. 37). Por isso, a comunidade dispensa esses termos pois reitera uma comunhão mais essencial: “O ser é o com: é o comum dos entes, quer dizer, o fato de “eles serem”. É uma propriedade comum, se adotamos um ponto de vista formal, mas não é uma propriedade real” (NANCY, 2015, p. 172).

É necessário pensar um regime intermediário para além da interioridade ou da exterioridade puras, da individualidade ou da totalidade, afirma Nancy (NANCY, 2017, p. 186). A igualdade e a partilha são condições para uma ontologia tanto quanto uma política, em sua acepção mais essencial. Uma concepção intermediária de comum necessita retrair (recolocar) o político de sua via representativa. É reorganizar a constituição do político pela via do ser-junto, ou seja, compreender o que há de essencial na política enquanto ação para além de suas mediações transcendentais, como Lei, Nação, Estado. Nesse sentido, o que falta pensar na comunidade é sua potência para uma política imanente.

Da ontologia para a política, a comunidade é pensada enquanto uma “autarquia da imanência absoluta” (NANCY, 2016, p. 31). Escamotear o “com” da comunidade significa deixar o problema para o poder manifestar seus agenciamentos. Uma vez que o “com” é retido nas representações transcendentais, o poder define o sentido. O risco totalitário, tocante ao próprio Heidegger, revela-se na no controle do sentido de ser, primeiramente.

O comum é deslocado para um sujeito-povo em figurações de pessoa ou comunidade. Sua autoconstituição é um discurso moderno desenvolvido no apagamento do problema do ser-com: “entre o impessoal [on] e o povo, o com pode se encontrar afastado, perdido ou recalado” (NANCY, 2017, p. 187). Na sua indistinção, o a impessoal ou a-gente evidencia uma questão crucial para a formação do povo: o “tomar conta”. Por um lado, a ocupação com outros pode se dar por uma tomar o lugar do outro. Há uma substituição desapropriante da preocupação do outro. Por outro lado, é possível reconduzir o outro para seu lugar de preocupação por meio de uma colaboração.

A política se inscreve na atividade dessa ocupação do “tomar conta”. Em suas duas vias, a desapropriação ou a colaboração com o outro são composições que constituem o exercício de poder mais elementar na vida comum: “Ser um para o outro, ser um contra o outro, prescindir um do outro, passar um ao lado do outro, não se importar em nada com o outro são modos possíveis de preocupação-com” (HEIDEGGER, 2012, p. 351). A

comunidade, então, desenvolve um lugar e um ocasião de uma chance de ser-junto enquanto um cálculo incomensurável.

Há na experiência da morte uma chave para Nancy explicitar a ausência da discussão do comum. Ao mesmo tempo em que não há substitutos para a própria morte, existe uma destinação sacrificial na constituição do povo. A gente falece sem que se tenha a dimensão partilhada da morte de cada um. Ao contrário, o clamor da morte pela pátria, por exemplo, inaugura a disposição de um destino comum. O combate se edifica pelo sentido de uma comunhão, isto é, o destino. As nações orientam seu discurso nesse projeto. O ser-para-a-morte expressa uma condição a ser superada pela destinação em boa parte do debate sobre comunidade: “A sorte da morte desaparece, em suma, duas vezes: uma vez como falecimento banal que permanece na exterioridade em relação ao abandono da possibilidade suprema de existir, outra vez segundo a sublimação que o destino comum opera da morte individual” (NANCY, 2017, p. 192).

Constrói-se murais para as mortes em guerra, mas, ao mesmo tempo, honra-se os túmulos de soldados anônimos. Assume-se a missão de vacinar toda uma população, mas, ao mesmo tempo, é preciso das mortes anuais por gripe para fortalecer o todo. Esse é um expediente biopolítico por excelência. Por isso preciso confrontar a comunidade em que opera a fim de dar-lhe sentido. O ser-com expressa o comum existir de cada um, por isso, múltiplo. O que se esconde à comunidade nas representações transcendentais consta justamente em sua essência:

Com efeito, o *Mitdasein* deveria determinar o com como proximidade (contiguidade e distinção) dos múltiplos *aí*, nos levando, de outro lado, a considerar isso: que a multiplicidade não é um atributo extrínseco do *Dasein*, pois o conceito do *aí* implica a impossibilidade de um *aí* único e exclusivo (NANCY, 2017, p. 193).

Conquanto haja um esquecimento da questão do ser-aí-com, o comum torna-se uma experiência desagregada. A crise da comunidade reitera uma ausência. Ao questionar o ser-junto, a resposta é conduzida para um conjunto de operações de manutenção de uma ordem ou ordenamento. Pode-se citar o conjunto de normas ou as trocas de valores, porém se elide a constituição desse processo em razão de uma finalidade que os unifica e uniformiza. Então, a repetição da questão da comunidade, daquilo que lhe falta pensar ou que pensa a falta, chega enquanto uma aporia: “O que da comunidade está ‘perdido’ – a



imanência e a intimidade de uma comunhão – o está somente no sentido de tal ‘perda’ constituir a própria comunidade” (NANCY, 2016, p. 39).

Há uma experiência perdida e uma perda de experiência da comunidade. O que emergiu nas últimas décadas do século XX e no início do XXI foi uma disposição de comunidades confrontadas (*confronted community* ou *communauté affrontée*), segundo Jean-Luc Nancy (NANCY, 2003). Ao contrário de uma guerra civilizatória, há uma guerra civil globalizada. Conflitos internos às comunidades configuram uma dinâmica de exaustão de sua lógica de equivalência em relação a outras comunidades.

A presença e o poder da comunidade em si e para si dispõem “sua própria monstruosidade” (NANCY, 2003, p. 23). A composição do comum exige uma contínua reprodução de sua lógica de equivalência. Ou seja, para se expandir, a assimilação do outro precisa ser permanente e renovada. A virtude mesma desse processo de acumulação comunitária revela a ausência e a impotência de bastar-se. Sendo assim, o mundo das comunidades perde a capacidade de reproduzir-se: “guerra se tornou a guerra de um mundo que está rasgando-se porque anseia por ser ou inventar o que deve ser: um mundo, por assim dizer, um espaço de significação, seja de sentido perdido ou de verdade vazia” (NANCY, 2003, p. 24).

O diagnóstico de Nancy repercute todo um deslocamento entre a ontologia e a política, prometendo um retorno talvez sem conciliação. A formulação de um debate sobre a comunidade parece começar precisamente na perspectiva de sua impossibilidade (BLANCHOT, 2013). O que faz possível o ser comum entre seus membros engendra o limite de sua produtividade. A promessa de uma comunidade saudável e segura, em diversas experiências do século passado, conduziu a produção de seu colapso interno. No sentido da emergência do novo, chegou-se ao limiar em que o sucesso de um projeto democrático anuncia seu fracasso.

No momento em que se demanda uma reflexão sobre as condições de possibilidade da vida em comum após o fascismo ou o socialismo real, a palavra comunidade passou a ser disputada conjugando uma constelação semântica problemática. Restaurar o debate sobre a vida social pela via da comunidade atuou em vista a propor uma ontologia política. Entretanto, ao passo que a disseminação do termo se tornou eficaz, menos sua condição política se renovou. Pode-se arriscar, e é de risco que trata esse artigo, em afirmar que, quanto mais a comunidade ganha a posição de um índice geral, menos a política opera.

A não-política, ou a abolição da política enquanto meio do comum, reitera-se a partir da comunidade. Nas palavras de Nancy: “houve um desacoplamento do político e do ser-em-comum” (NANCY, 2003, p. 29). Como se deu essa separação e quais seus efeitos parecem ser questões urgentes. Desse modo, volta-se ao duplo problema do retirar-retraçar a política. As formas modernas revelam-se confrontadas:

Por todas estas razões, “política” desloca-se, deporta-se, desconstrói-se. Em primeiro lugar, talvez por uma interferência do desvio ocidental entre política e religião – que nos reenvia inevitavelmente à revolução islâmica do Irão e ao seu primeiro acolhimento por Foucault (quer dizer, por um pensamento apressado, a justo título mas sem dúvida em vão, em captar uma dimensão “espiritual” ou “destinal” da política) – ao mesmo tempo que isto nos reenvia, entre nós mas talvez também por todo o lado no mundo, a uma interferência da própria ideia de “religião”, uma vez que ela se dissocia de uma “política” que, ela própria, não sabe mais orientar-se uma vez dissociada.

Não foi o que nos aconteceu? A política do Estado-nação soberano foi a política resolutamente não religiosa e que, por não ter conseguido engendrar uma religião civil (uma República), se perde na obediência, ora do poder econômico, ora do poder jurídico, sempre que, pelo menos, ela evita a tentação fascista (compleição de política e religião) (NANCY, 2015, p. 168).

A tarefa parte de uma experiência perdida no desacoplamento entre política e ser-com. Não se trata de negar ou transcender a construção moderna. Não se trata de regressar a um momento perdido em que a comunidade existia. É a tarefa de traçar o novo e a diferença do comum na constituição da política. É deslocar a política de sua trama a fim de atingir a uma nova composição. A possibilidade de pensar a autarquia da imanência enquanto um regime deslocado do poder:

O que nós pedimos à política é que dê forma e visibilidade à possibilidade do viver junto (sendo admitido que viver junto não é uma determinação particular do viver, mas sua determinação constitutiva, uma vez que se trata de viventes humanos, tanto quanto de viventes abelhas ou de viventes flores, embora segunda uma modalidade diferente do “com-junto”) (NANCY, 2015, p. 173).

O retraimento da imanência na política acomete justamente onde a comunidade depende de uma representação porque, nesse expediente, há o exercício do poder. A perda de sentido do “com” reside na tentativa de reter sua possibilidade. A tarefa filosófica da falta de pensar a comunidade reside nesse entrelaçamento entre poder e sentido. E isso duplamente: retirar e retraçar a política desse círculo vicioso da representação. A grande

política disputa essa disposição em que o poder significa o mundo ou o sentido dissemina poder.

Em seu livro *Jean-Luc Nancy and The Question of Community*, Ignaas Devisch destaca o quanto a ideia de comunidade tem suscitado significativo interesse teórico ao longo do século XX. Não mais restrita à teorização sociológica da *Gemeinschaft*, a comunidade passa a ser um conceito cada vez mais central para os debates filosóficos. O autor prontamente observa que essa empreitada é marcada por aos menos dois eixos problemáticos. O primeiro concebe a comunidade em termos de uma identidade partilhada pelos indivíduos, uma substância que os agrega e os associa em uma totalidade. O segundo, mais associado às experiências históricas do socialismo, construiu uma coletividade na qual os espaços de expressão individual foram gradualmente eliminados (DEVISCH, 2013, p. ix).

Ao colapso dessas formações sociais seguiu-se uma ampla difusão das democracias liberais não somente como formação sociopolítica de difícil superação. Todavia, também apta a promover as condições necessárias pelas quais as diversas manifestações de individualidade, outrora suprimidas nas experiências socialistas, pudessem encontrar amparo jurídico frente ao Estado e a partir dele. A partir disso, ocorre o momento da ascensão do multiculturalismo e da defesa dos direitos fundamentais.

Uma vez que tolerância e pluralismo se convertem em princípios centrais nessas formações sociais, o ideal de uma vida boa, marcado por valores bem definidos, cede espaço para uma incessante multiplicação de formas de vida que, diversas, passam a possuir a mesma relevância. É deste momento em diante que, na filosofia política anglo-saxônica, dois campos vão ser delineados, cada um sustentando uma perspectiva específica sobre o comum: comunitaristas e liberais. Para os efeitos dessa pesquisa, a posição comunitarista é a mais pertinente e, acerca deles, Devisch escreve:

Para os comunitaristas, nós vivemos em um tempo de crise no qual a comunidade foi definitivamente perdida, estando os laços sociais rapidamente se desintegrando... Liberais, por outro lado, enfatizam o aumento de liberdade individual em nossa sociedade, e temem que o apelo a novas e originárias formas do comum ou da identidade-‘nós’, o terror da coletividade, esteja logo à espreita. A melhor arma contra este terror, sustentam os liberais, é ancorar a liberdade individual em uma sociedade liberal que reconhece um número de direitos inalienáveis para todas as pessoas (DEVISCH2013, p. x).

Se o comunitarismo propõe um retorno à substância originária do comum em meio ao diagnóstico da fragilização dos laços sociais, os liberais respondem recorrendo a direitos que visem a preservar essa individualidade, ou seja, apelam para elementos formais que resguardam as particularidades dos cidadãos, restringindo a intervenção do Estado na promoção de uma determinada forma de vida particular (ESPOSITO, 2013, pp. 83-84). Em ambos os casos, seja retornando a uma substância primordial ou fundamentando a cidadania em um conjunto de direitos básicos, a comunidade surge como um todo estruturado marcado pela completude e por formas institucionais específicas: ela é concebida em termos de pertencimento e a comunhão dos seus membros (ESPOSITO, 2013, p. 83 e ss).

Na segunda metade do século XX, Giorgio Agamben, Jean-Luc Nancy e Maurice Blanchot, conforme Roberto Esposito, trataram de inverter a lógica subjacente ao estabelecimento do comum (ESPOSITO, 2013, p. 83 e ss). Ainda que as perspectivas teóricas se mostrem bastante distintas entre si, o filósofo italiano destaca a presença de uma singela modificação semântica na forma de se situar a comunidade. O que esses autores destacam é a presença de uma alteridade constitutiva do comum, um constante diferenciar da comunidade consigo mesma que a impede de se fechar em torno de si mesma (ESPOSITO, 2013, p. 83 e ss).

Nessas obras a comunidade já não surge em termos de uma substância que envolveria os indivíduos em um espaço simbólico comum, mas linhas difusas, frágeis, abrindo cada um para o seu outro. Da ênfase no que seria próprio ao comum, como se pode vislumbrar na obra dos comunitaristas norte-americanos, chega-se ao 'ser-em-comum' e à comunidade agora compreendida como a relação mesma de alteridade, especialmente na obra de Nancy (NANCY, 2000; NANCY, 1991). Mas essa é uma abertura que esvazia o fundamento último da comunidade. A exposição ao outro – seja do indivíduo ou da comunidade na qual ele se encontra – traz consigo uma ausência e insuficiência constitutiva da comunidade. Essa insuficiência não é uma falta a ser preenchida pelo acréscimo de algum componente: a falta significa a própria impossibilidade de completude e fechamento da comunidade.

Uma vez que o filósofo destaca a abertura e a singularidade que são inscritas na condição existencial do ser humano, ele poderá conectar, por sua vez, uma concepção

essencialista da comunidade, presente nos comunitaristas dos Estados Unidos e em outros autores, com o fechamento do político. Escreve Nancy:

Mas eu tomo como ponto de partida a ideia de que tal pensamento – o pensamento da comunidade como essência – é, de fato, o fechamento do político. Tal pensamento constitui um fechamento porque ele atribui à comunidade um ser comum, enquanto a comunidade se trata de algo completamente diverso, a saber, da existência enquanto algo que é comum, mas sem se deixar absorver por uma substância comum (NANCY 1991, p. xxxviii).

O filósofo francês desenvolve uma distinção entre o ‘comum’ que integra o ser-em-comum e a comunhão em um único corpo cuja identidade determinada estaria desatrelada de qualquer forma de exposição. Mas o ser-em-comum vai se referir ao oposto: significa a ausência de qualquer forma de identidade substancial, seja ela ideal ou empiricamente situada. O ser-em-comum marca a alteridade que integra a ideia mesma de finitude.

O que torna a comunidade viável é a própria finitude. Se, conforme Nancy, a finitude é uma abertura que impede a fixação definitiva de uma identidade, então a comunidade vai se caracterizar por um movimento de subtração, de fuga de si mesma (NANCY, 1991, p. xxxix). Esse movimento é, para Nancy, o trabalho mesmo da comunidade sobre si mesma, e nisso se faz a relação com o político: cada projeto político ou é uma decorrência do trabalho da comunidade ou é a comunidade trabalhando (NANCY, 1991, p. xxxix).

No próprio termo ‘democracia’ se encontra em jogo, hoje, um duplo sentido que é significativo para a teorização não somente da democracia, mas da comunidade em si mesma (NANCY 2011, p. 58 e ss). De um lado, a democracia se sobrepõe a toda e qualquer alternativa política, seja porque concebidas como fracassos históricos, seja por serem utopias; por outro lado, ser democrata significa proteger determinados valores políticos diante das diversas ameaças que integram e moldam a política institucional. Em um sentido, a democracia é vazia e abrangente, mas em outro sentido, ela é pontual e significativa.

Nessa linha de desenvolvimento é possível demarcar temporalmente a democracia, algo que será também importante para que se compreenda a maneira como o filósofo francês aborda a comunidade. A finitude da democracia pode ser pensada como as condições políticas de exercício da autonomia e individualidade sem que haja qualquer

fundamentação - ou princípio – transcendental (NANCY, 2011, p. 59). Estas são materializadas nas formas de governo do social.

O determinante é o que a comunidade não faz ao realizar esse trabalho: a substituição do 'comum' pela substancialidade que tende à materialização em um corpo unitária cujas encarnações concretas, ao longo do desenvolvimento histórico, são também bastante conhecidas: a *Gemeinschaft*, a comunidade, na acepção do nacional-socialismo, ou o colapso dela, através da fragmentação e de rupturas internas, presenciado nos Balcãs em meados da década de 90 do século passado (NANCY, 2000, p. xii-xiii). As figuras - históricas, teóricas, sociais - do corpo, da mente, da pátria mãe, do líder, do sangue e solo, seguem o desenvolvimento dessa lógica.

O caráter aporético da comunidade se traduz deste modo: a sua subsistência reside precisamente em um movimento de retração, de ocultamento, sobre si mesma. No momento em que o comum é afirmado e defendido ao se apelar para uma substância que traduz um anseio por uma visão de comunidade reconciliada consigo mesma, é que, para Nancy, o próprio da comunidade está perdido (NANCY, 1991, p. 11-12). A possibilidade da comunidade reside em sua impossibilidade, ou seja, em um deslocamento contínuo que marca o espaço para aquilo que é inapreensível, elusivo, e por isso mesmo escapa a qualquer tentativa de controlá-lo. A permanência da comunidade exige a possibilidade, sempre constante, de redefinição dos seus sentidos e de renegociação das suas relações em meio à contingência das suas metamorfoses.

## **2. Da Comunidade à Imunidade: notas sobre o paradigma da imunização em Roberto Esposito**

Em sua obra *Bíos*, Esposito sublinha a imunização como elemento que vai preencher a lacuna entre os dois polos constitutivos da biopolítica em Foucault, a saber, a biologia e a política. Reiterando um comentário das seções anteriores, a imunidade é uma categoria que se situa no limiar entre os planos médico e jurídico, formando uma conexão muito pontual e expressiva entre vida e direito. *Bíos* e *nomos*, vida e política, compõem uma totalidade através do conceito de imunidade (ESPOSITO, 2008, p. 45 e ss). Preliminarmente é importante situar a forma peculiar com que Esposito vai conceber a comunidade diante dos desconstrucionistas franceses, como Derrida e Nancy.

A princípio, Esposito sustenta vários dos pontos oriundos dos filósofos franceses associados à desconstrução. O mais importante deles é aquele que já foi reiterado por Nancy na seção anterior: o caráter expropriativo que perfaz a constituição da comunidade. Participar da comunidade implica em abrir mão daquilo que seria mais próprio ao indivíduo, a saber, a sua identidade, precisamente o que permite a determinação e a diferenciação entre os indivíduos.

É nesse movimento de se abster do que lhe seria mais próprio que o indivíduo se abre ao outro. Aqui, no entanto, o filósofo italiano introduz uma singela modificação: a ênfase no *munus*, manobra teórica que lhe permitirá abordar a esfera do político. É através de sua consideração do *munus* que o filósofo italiano vai situar a *immunitas*. A mesma dualidade entre o *cum* e o *munus* tende a se refletir nos termos *communitas* e *immunitas* como uma dupla e indissociável dimensão da comunidade. Esposito organiza a relação entre os termos da seguinte maneira:

Se a *communitas* é o que vincula os seus membros em um compromisso de uma dádiva recíproca, *immunitas*, em contraste, é o que retira este fardo, o que exonera desta responsabilidade. Do mesmo modo que a comunidade se refere a algo geral e aberto, a imunidade – ou imunização – refere-se à particularidade privilegiada da situação que é definida como sendo a exceção de uma condição em comum (ESPOSITO, 2013, p. 84).

Os estudos sobre imunização, conforme Esposito, surgiram no desenrolar da modernidade com o advento das ciências médicas, embora ela já tenha sido assimilada pelo léxico jurídico. Na dimensão médica, a imunização é um mecanismo protetivo no qual o exterior – o vírus, a bactéria, a ameaça – é introduzida no interior de um corpo – o corpo humano, a comunidade política – com a finalidade de se desenvolver mecanismos protetivos frente a essas ameaças. No que toca a dimensão jurídica, por outro lado, a imunidade opera uma situação em que a normalidade é limitada por uma circunstância excepcional: parlamentares e diplomatas, por exemplo, não se submetem a jurisdições que contemplam todo e qualquer cidadão.

Em síntese, é na tensão entre *communitas* e *immunitas* que Esposito encena, no horizonte da biopolítica, uma contradição: aquilo que busca proteger o corpo é ao mesmo tempo o obstáculo ao seu desenvolvimento e, a partir de certo ponto, é também o que lhe pode destruir. Essa linha de reflexão se desenvolve em consonância com um dos pontos centrais de Nancy para uma reflexão sobre a comunidade: a perda é constitutiva da

comunidade. Não pode existir imunização sem perda, nem comunidade sem abertura. Para que esse raciocínio possa ser mais bem entendido, é necessário esclarecer sucintamente a maneira como o filósofo italiano pensará a *immunitas* a partir da *communitas*.

Os termos podem ser pensados, a partir de uma incursão pela teoria política de Hobbes, a partir de uma relação entre medo e sacrifício que parcialmente estabelece as bases por meio das quais o paradigma imunitário será articulado adiante. Escreve o filósofo italiano:

Mas o poder, que é fundado precisamente na impossibilidade de suprimir o inimigo, pode manter a comunidade unida apenas ao dividi-la, eliminando-a enquanto comunidade. É deste modo que a comunidade do sacrifício é virada pelo avesso ou duplicada no sacrifício da comunidade. O que a comunidade sacrifica para a sua própria autopreservação nada mais é do que ela mesma. É o sacrifício no sacrifício não somente do inimigo, mas de cada membro da comunidade, uma vez que cada um vislumbra no seu próprio ser a figura originária do primeiro *inimigo*. O sacrifício responde a esta origem, ao medo que essa origem provoca: reativando infinitamente em círculos aquilo que ainda está por emergir (ESPOSITO, 2010, pp. 33-34).

Esposito já enxerga no contratualismo hobbesiano a dinâmica, a princípio paradoxal, em que o ímpeto pela preservação da comunidade coloca em xeque a sua existência mesma enquanto comunidade. Uma vez que o alicerce básico do político reside no medo que, após o estabelecimento do contrato, adquire concretude na figura do déspota absoluto. O vínculo entre vida e política encontra-se formado: a destituição e a exclusão de elementos, como na figura do inimigo, existem em função de mecanismos protetivos voltados para a manutenção da vida. A partir deste ponto já se opera uma transição da *communitas* para a *immunitas*.

Nessa dinâmica, Esposito distingue duas vias associadas ao desenvolvimento do paradigma biopolítico: uma positiva, caracterizada pela afirmação e produção, e outra negativa, caracterizada pela mortalidade (ESPOSITO, 2008, p. 46). A concepção afirmativa atua protegendo, desenvolvendo e reproduzindo a vida, enquanto a outra, negativa, exclui, viola e obstrui o seu desenvolvimento. Estabelecida dessa forma, o que se tem é uma fratura semântica na qual os dois eixos não encontram um ponto de convergência. É exatamente nesse ponto que o conceito de imunidade atua como uma solução interpretativa na qual os dois eixos – o positivo e o negativo – vão ser internamente articulados.



Essa articulação interna vai promover uma inversão na maneira de se configurar a relação poder/vida. Ao invés de conceber uma intervenção externa do poder sobre a vida, de certo modo moldando-a a certos imperativos funcionais dos aparatos estatais, a vida vai preservar a si mesma através do poder (ESPOSITO, 2008, p. 46). Embora positiva, já que preserva a vida, fá-lo por meio da exclusão, como se pode visualizar a partir do contratualismo hobbesiano. Então, a manutenção de um organismo, individual ou coletivo, depende de uma limitação sobre essa expansão, ou seja, de um elemento que põe em risco a própria subsistência do organismo. Esposito escreve o seguinte sobre a imunização:

Ela salva, garante e preserva o organismo, seja ele individual ou coletivo, a qual pertence, mas não o faz diretamente, imediatamente ou frontalmente; pelo contrário, ela subordina o organismo a uma condição que simultaneamente vai negá-lo ou reduzir o seu poder de expansão (ESPOSITO, 2008, p. 46).

A passagem acima é relevante para uma compreensão do vínculo entre comunidade e direito, e a maneira pela qual este atua na imunização do corpo social. Comunidade e direito se unem através de uma vinculação negativa, mesmo que a permanência da comunidade dependa diretamente do aparato jurídico: para que a comunidade seja preservada, o direito termina por lhe retirar o seu significado mais próprio e decisivo. Uma vez que pretende proteger a comunidade da expropriação, tende a esvaziar o que lhe é mais próprio. Nessa direção, o filósofo italiano conclui que a proteção da comunidade pelo jurídico ocorre através da destituição (ESPOSITO, 2009, pp. 36-37).

Em síntese, a preservação da comunidade, levada ao extremo na filosofia política de Hobbes, na medida em que postula uma proteção absoluta do espaço social, simultaneamente vai aniquilar a alteridade constitutiva que integra o comum. À máxima proteção soma-se um aspecto crucial do absolutismo moderno, a saber, a implementação institucional do direito de vida e morte do monarca perante qualquer indivíduo.

Na medida em que o positivo e o negativo se entrelaçam e se tornam indissociáveis na lógica própria da imunidade, a fronteira que separaria uma atuação defensiva de uma intervenção agressiva se borra. Uma das várias questões contemporâneas apontadas por Esposito referentes à imunização é o terrorismo. Trata-se de um tópico estratégico porque, de início, ele desestabiliza as principais distinções político-jurídicas que organizavam a percepção do combate: o terrorista não tem território, nem código de combate, menos

ainda uma bandeira ou nação. Ele pode estar em qualquer lugar ou em lugar nenhum. Por isso mesmo, diferente do exercício inimigo, determinado e localizável, a ameaça terrorista é contínua e onipresente.

Uma vez marcado por esse grau de ambivalência e indeterminação, quais seriam os limites ou critérios que viriam a distinguir a agressão da defesa? Quais são as justificativas para um conflito ou para detenções urgentes, que violam as garantias processuais dos suspeitos, poderiam ser abrangidas por preocupações defensivas? A resposta às duas perguntas é que tais limites ou justificativas não existem. Retornando ao que dissera Esposito acerca do contratualismo hobbesiano, no fim, cada membro da comunidade guarda consigo a potencial figura do inimigo originário que, compondo o comum, também lhe coloca em risco. A lógica do sacrifício é contínua e retroalimentada, algo nítido na hipótese terrorista: em sua indeterminação plena, qualquer ato ou pessoa pode, ao menos em potência, ser enquadrada como terrorista.

### **3. O risco do jurídico e a força autoimunitária da lei: o perigo e a chance da desconstrução.**

Na entrevista “Autoimunidade: suicídios reais e simbólicos”, concedida meses após o 11 de setembro, Derrida propõe uma leitura do terrorismo a partir desse termo (DERRIDA, 2004). Para dar conta de um evento tão impactante, é preciso pôr em questão as condições de possibilidade e a existência de tal eventualidade. O modo como uma ação de terror irrompe a cena mundial e abala a geopolítica poderia ser interpretada como espontânea ou uma novidade sem precedentes? Naquele momento, Derrida pontua uma desconfiança em torno da própria novidade do problema. O terrorismo encontrou uma outra forma ou apenas foi deslocado de seu contexto?

O choque do ataque das torres gêmeas e do pentágono poderia até ser grave, mas não sem precedentes ou sem previsões. Tomou-se como marco de um acontecimento histórico na mesma medida em que se construiu uma narrativa para formular uma retórica de guerra em vistas a interesses dos Estados-nações. Na verdade, todo o abalo em relação à segurança nacional, à soberania e à autonomia dos povos na globalização, revelou uma dinâmica muito mais próxima entre estado e terrorismo internacional.

Passadas mais de uma década e meia, o terror foi disseminado num regime de violência criando uma zona de indistinção entre estados e terroristas. As articulações comprometidas em barrar a expansão de grupos terroristas caminha lado a lado com intervenções suspeitas motivadas por interesses carregados de ambivalências e nuances, a exemplo da intervenção estadunidense no Iraque. Dessa forma, a noção de autoimunidade pode nos servir de chave para analisar o terrorismo.

Em que consiste autoimunidade em relação ao terrorismo? Embora seja mencionada já em alguns cursos na década de 80, o termo aparece ao público numa palestra sobre religião, “Fé e Saber” (DERRIDA, 2000). Seu uso está ligando tanto a um expediente religioso quanto político. Neste artigo, será desenvolvido o segundo. Sendo assim, no que toca o problema da formação de uma sociedade, a pergunta mais simples que se pode fazer é: “por que vivemos juntos?”. Nossa vida social inscreve um dado misterioso. Ora define uma necessidade, ora um destino. A condição de estar juntos desencadeia um conjunto de relações e estratos que manifestam um problema crucial: defender essa mesma condição.

A defesa da vida social passa, então, por um processo de identificação com os diversos corpos que a formam. Gera-se uma obrigação básica e útil para a salvação da vida social disseminada a todos que lhe compõem. Todos carregam o mesmo fardo. Assim, constitui-se a comunidade. Para tanto, é preciso constituir um sistema para defender e manter essa obrigação para com o comum. Diz-se que cada um não é um corpo, mas partilha de um mesmo corpo. Todavia, cada um é um corpo disposto em relação aos outros corpos. Nessa medida, essas disposições corporais engendram um duplo processo de assimilação e individuação.

O paradigma imunitário de Esposito e a autoimunidade de Derrida, portanto, convergem na caracterização desse duplo movimento de preservação/aniquiação (ESPOSITO, 2009, p. 58 e ss): a dinâmica entre incluir um corpo ou excluí-lo assume uma dupla injunção entre a vida e a morte, especialmente quando associada ao sacrifício, como observa o filósofo italiano, seguindo René Girard. A indeterminação que perfaz o duplo movimento da imunização pode bem ser vislumbrada no *phármakon* discutido por Derrida na “Farmácia de Platão” e em outros textos. Esposito observa:

Como para a terapia imunitária, também para o sacrifício da vítima não se pode errar a qualidade e a quantidade do *phármakon* utilizado. Para que se possa frear a violência que

se difunde e se propaga no corpo social, ele deve resultar, em respeito a ela, interna e externamente, contínuo e diferenciado, parecido e distinto. Mas – e isso é o que possui mais importância – deve permitir a ativação simultânea de três vetores neutralizantes de polarização, desvio e diferenciação (ESPOSITO, 2009, pp. 58-59).

Em síntese, a vida social empreende meios para sua conservação na medida em que reitera sua fundação numa identidade contra outros corpos. Ela perfaz uma comunidade pois obriga a cada corpo-individual a reiterar seu corpo comum. Ao mesmo tempo, o corpo-individual se reconhece pelos mesmos meios que o forçam socialmente. Ora, o meio que força é o que defende. Por exemplo, para alguém ter seus direitos de cidadão instituídos ele deve ao mesmo tempo se inscrever enquanto membro do comum, individuando sua personalidade na ordem.

Desenvolve-se desta maneira uma tensão que contrapõe a inserção no espaço da comunidade e os mecanismos que vão restringir a atuação da comunidade perante os corpos individuais. Essa tensão gera uma aporia em que a comunidade está em relação necessária com a imunidade. Ou seja, a força do comum obriga cada um, na mesma medida que cada um vive, a se eximir dessa força. Então, um cidadão precisa de sua comunidade para se defender dos outros, mas precisa de seus direitos para se defender da própria comunidade.

A mesma força a defender é a força a ameaçar. Derrida, por isso, observa o risco dessa dialética entre comunidade e imunidade forçar uma obrigação e eximir-se dela. Embora ciente da origem política da noção de imunidade ou de imunização, o filósofo toma de empréstimo um termo biológico-medicinal, a autoimunidade: “um processo auto-imunitário é aquele estranho comportamento pelo qual um ser vivo, de maneira quase suicida, trabalha ‘por si mesmo’ para destruir sua própria proteção, para se imunizar contra sua ‘própria’ imunidade” (DERRIDA, 2004, p. 104). Trocando em miúdos, uma comunidade gera e gesta a violência que, ao proteger ela mesma, atenta contra si.

Na batalha de vida e de morte de uma comunidade, os corpos serão assimilados ou não. Nesse caso, a condição de uma vida social passa a ser um processo de identificação não dos que estão dentro ou fora da comunidade, mas, antes e principalmente, haver a indistinção originária dos que estão dentro ou fora. Nesse ponto, a decisão constitutiva dos termos não é dada ou pressuposta. No instante decisivo, há um deslocamento em que o regime de forças produz o efeito de inclusão e de exclusão. Ou seja, na determinação

do cidadão incluído e de estrangeiro excluído, por exemplo, há uma decisão que compõe as linhas de força dessa fronteira:

Doenças autoimunes operam através de um modo geral e mais ameaçador. A mudança de uma economia restrita para uma economia geral é a mudança de uma lógica de oposição dentro versus fora, para uma lógica diferencial de força e física que coloca sistemas sobrepostos e opostos (JOHNSON, p. 5).

Esse deslocamento interessa bastante para compreendermos a formação de um regime de conflitos terroristas. A necessidade de dispor uma legislação para a eventualidade do terrorismo é conduzida por essa economia de forças diferenciais entre sistemas políticos. Mas, em virtude da movimentação incessante e inapreensível do terrorismo, essas legislações são também caracterizadas por um considerável grau de indeterminação: as avaliações e formas de intervenção são sempre circunstanciais e flexíveis. Os casos de torturas na prisão de Guantánamo, as *extraordinary renditions* e outras formas de encarceramento situadas às margens da legalidade, assim como os mecanismos de monitoramento da população estadunidense advindos da implementação do *Patriot Act* expressam concretamente a ambivalência e a duplicidade da imunização (CAMPBELL, 2006, p. 17).

Quando a modernidade afirma a oposição entre a comunidade e o indivíduo, opera-se uma avaliação de subsunção de um tempo pelo outro. Ora, o indivíduo é a única realidade possível para construção associativa do comum; a comunidade exerce uma superação das individualidades. Construir um aparato que conjugue essa oposição definiu a tarefa do direito moderno. A racionalidade jurídica serviria, então, à construção de uma relação social orientada por valores e, principalmente fins, numa concepção weberiana, por exemplo (WEBER, 2016). Nesse sentido, a crise da comunidade ganha forma.

Não há nada em comum a não ser o conjunto de procedimentos artificiais de manutenção de uma vida gregária carente de sentido. Dessa forma, não há nada em comum a não ser o direito sob um ponto de vista meramente associativo e contratual. O legado de uma tradição do direito natural racional de cunho kantiano firmou a pedra de toque do debate jurídico em torno do domínio legal da violência (KANT, 2013, pp. 37-39). Uma lição elementar do pensamento jurídico vincula a estabilidade do direito positivo, estatal por excelência, sobre o monopólio da força (KELSEN, 2002, p. 98 e ss). Por sua vez, a comunidade perde seu significado na medida em que pertence a uma

tradição antiga. Não há um direito comum, mas a forma jurídica é o artifício que dinamiza interesses individuais: a pessoa, como categoria jurídica, é uma das condições pelas quais essa tutela estatal dos interesses individuais será desenvolvida em meio à forma jurídica (KELSEN, 2000, p 135 e ss).

A força monopolizada é o ponto de administração do Direito. A motivação no interior da ordem subsiste indiretamente por meio de medidas coercitivas criadas e aplicadas pela própria ordem (KELSEN, 2000, p 268 e ss). Sendo o direito uma mediação da força pela força, configura-se como fim um elemento externo: a paz. Nesse sentido, a autorização do uso da força justifica-se por um aparente paradoxo: “A força é empregada para impedir o emprego da força” (KELSEN, 1997, p. 231). Esse preceito explicita uma equivalência onde não há. No instante em que a repetição da palavra força é testada, há uma diferença interna.

O emprego da força monopolizada pelo Estado está veiculando um discurso de paz social a partir de uma técnica social de controle (KELSEN, 2000, p. 262 e ss). Entretanto, a força impedida cai sobre o emprego individual. Por uma dupla representação, o Estado recria a imagem da violência socialmente consentida, isto é, “re-apresenta” os meios violentos institucionalmente organizados (KELSEN, 2000, p. 273 e ss). E constrói uma encenação representativa para exercer esse poder de definir as violências válidas e inválidas.

Essa lição básica do uso da força pelo direito está incorporada ao senso comum dos juristas. Óbvia e transparente para qualquer discussão mínima, essa ideia tem um interesse específico na discussão proposta nesse artigo. A comunidade é usada como justificativa, porém não possui influência decisiva no empreendimento. Uma passagem marcante de Kant oferece um indício importante para a investigação:

De um ponto de vista prático, a origem do poder supremo é imperscrutável para o povo que está submetido a ele, isto é, o súdito não deve raciocinar ativamente sobre essa origem, como sobre um direito duvidoso no que se refere à obediência que lhe deve (*ius controversum*). Pois, dado que o povo, para julgar com força de lei sobre poder supremo do Estado (*summum imperium*), tem já de ser considerado unido sob uma vontade universalmente legisladora, então ele não pode nem deve julgar de nenhum outro modo que não aquele pretendido pelo atual chefe de Estado (*summus imperans*) (KANT, 2013, pp. 124-125).

Há um efeito direto do estado civil na consumação da crise da comunidade. Ao sustentar a proteção da comunidade como um bem, houve a desagregação do comum enunciado por Nancy. A imunização é em certa medida a conservação da política como cálculo. Há uma programação do uso da violência em função de conservar uma propriedade do sujeito ou do sujeito em si. Ter o espaço de liberdade, a garantia de um bem e de um interesse, e, mesmo, a personalidade imaculada, são objetivos específicos da atividade de imunização. Esse cálculo imunitário reitera a ordem jurídica na medida em que os meios coercitivos têm em conta os dispositivos da mediação justificados. A violência conservadora do direito opera um trabalho entre a imunização e a comunicação pela previsão das ações possíveis frente a finitude da vida biológica e social.

## **Conclusão**

O objetivo central deste artigo reside em uma abordagem da comunidade através dos escritos de Roberto Esposito e Jean-Luc Nancy, tendo como fio condutor a tensão entre uma violência voltada para a conservação da comunidade e uma outra, sempre latente, que ameaça a permanência da comunidade como tal. É a tensão entre essas duas formas de violência que, em certo sentido, este artigo define como o risco do jurídico. Isto é, a dinâmica da imunização desenvolve um processo de delicada oscilação entre a proteção, por um lado, e a destituição e a eliminação, por outro.

A elaboração desse esboço argumentativo depende, em grande medida, também dos aportes teóricos de outros autores que muito influenciaram a constelação de trabalhos referentes à comunidade e ao comum escritos ao longo do século XX, como Jacques Derrida e Maurice Blanchot. Por mais diversas que sejam as abordagens entre esses autores, existem alguns pontos de convergência explorados nas primeiras seções deste trabalho: uma concepção não-substancial de comunidade; a alteridade e a constituição do comum; e, por fim, essa dinâmica de retração (*retreat*), bem observada por Nancy, mas também presente em Esposito. Em todos esses lugares comuns, a diferença é pensada em termos elusivos e é inapreensível aos diversos mecanismos normativos dos quais o poder político faz uso para gerir a comunidade. O direito participa desse processo de governo da comunidade frequentemente materializada na norma jurídica como técnica de controle e motivação, tal como designado pela teoria geral do direito.

Ao invés de um exercício que persiste em delimitar as características e propriedades da comunidade, Esposito e Nancy, por caminhos diversos, mas próximos, instauram uma dialética – ou mesmo uma série de dialéticas. No fim, impedem um fechamento último da comunidade na forma da resolução dos seus conflitos e tensões internas. A relação entre o discurso de paz, empregado pelos juristas e pelo Estado como monopolizador do poder, surge como justificativa para instaurar atos de violência que, à primeira vista, seriam incompatíveis com o que aquele discurso tende a enunciar, porém, em uma análise mais detida, acaba lhe sendo indispensável.

É seguindo esta vereda que Kelsen, à luz de Kant, enuncia a paradoxal, porém persistente, relação entre o jurídico e o político nos seguintes termos: a força é empregada como forma de bloquear a própria força. No que diz respeito a essa tensão, apontamos em diferentes momentos que esse bloqueio não apreende integralmente a força que pretende conter, o que implicaria não apenas em uma identificação final – e fatal – entre o jurídico e o político, como, em certo sentido, também na hipótese de uma imunização completa.

A imunização completa da comunidade tem como preço a existência de um poder absoluto: o fechamento da comunidade, conforme observado, implica na eliminação da alteridade como possibilidade de violência que venha a subverter os fundamentos do poder em questão. A eliminação da alteridade da comunidade, uma vez a imunização completa, cujo propósito era precisamente trazer uma estabilidade social definitiva e livre de qualquer manifestação violenta, contrária ao que dispõe o poder estabelecido, representa a própria aniquilação da comunidade, como, de certo modo, já apontara Esposito, ao comentar a fundamentação da comunidade em Hobbes.

Pensar o poder em termos de um controle calculado, mensurável, quando levado ao extremo, implica a própria anulação desse mesmo poder. Logo, a violência nada pode prometer exceto a tensão na qual ela se desenvolve. Neste sentido, permanece uma tensão que, sendo constantemente renegociada, não fornece espaço para decisões definitivas, nem para uma proteção final da comunidade. A impossibilidade de se resolver esse tensionamento entre as forças é a expressão por excelência do político, como nos lembra Nancy e Lacoüe-Labarthe com a distinção entre *le politique* e *la politique* (LACOUE-LABARTHE, NANCY, 1997, p. 141 e ss).



## Referências bibliográficas

BLANCHOT, Maurice. *A comunidade inconfessável*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

CAMPBELL, Timothy. Bios, immunity, life: the thought of Roberto Esposito. *Diacritics*, v. 36, n. 2, 2006.

DERRIDA, Jacques. Autoimunidade: suicídios reais e simbólicos. In: BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempos de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber. in: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 2000.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Políticas da amizade: seguido de o ouvido de Heidegger*. Porto, Portugal: Campos das letras, 2003.

DERRIDA, Jacques. *Vadios: dois ensaios sobre a razão*. Coimbra, Portugal: Palimagem, 2009.

DEVISCH, Ignaas. *Jean-Luc Nancy and the question of community*. London: Bloomsbury Academic, 2013.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolitics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas: the origin and destiny of community*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

ESPOSITO, Roberto. Community, immunity, biopolitics. *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*, v. 8, n. 3, 2013.

ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

ESPOSITO, Roberto. *Termos da política: comunidade, imunidade, biopolítica*. Curitiba-SC: Ed. UFPR, 2017.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

JOHNSON, Andrew. What is auto-immunity?: Seven theses on Derrida and bio-politics. Disponível em: [https://www.academia.edu/9036200/What\\_is\\_Auto-immunity\\_Seven\\_Theses\\_on\\_Derrida\\_and\\_Bio-politics](https://www.academia.edu/9036200/What_is_Auto-immunity_Seven_Theses_on_Derrida_and_Bio-politics). Acesso em: 06/09/2020.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2013.

KELSEN, Hans. *Introduction to the problem of legal theory*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

KELSEN, Hans. *O que é a justiça?* São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *Retreating the political*. London: Routledge, 1997.

NANCY, Jean-Luc. *A comunidade inoperada*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

NANCY, Jean-Luc. *Being singular plural*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

NANCY, Jean-Luc. Finite and Infinite Democracy. In: AGAMBEN, Giorgio; BADIOU, Alain et alii. *Democracy in what state?* New York: Columbia University Press, 2011.

NANCY, Jean-Luc. O ser-com do ser-aí. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v. 6, n. 1, 2017. <http://dx.doi.org/10.12957/ek.2017.30454>.

NANCY, Jean-Luc. Política e/ou Política. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, 2015.

NANCY, Jean-Luc. *The confronted community*. *Postcolonial studies*, v. 6, n. 1, 2003.

NANCY, Jean-Luc. *The Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*. 5. Ed. São Paulo: Editora Cortez, 2016.

---

<sup>i</sup> **Leonardo Monteiro Crespo de Almeida** é professor no curso de Direito da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Doutor e Mestre em Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito do Recife (FDR)/UFPE. Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco/UFPE. **E-mail:** leonardo.almeida@unicap.br

<sup>ii</sup> **Manoel Carlos Uchôa de Oliveira** é doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Mestre em Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito do Recife (FDR)/UFPE. **E-mail:** manoel.uchoa@unicap.br